EL POSITIVISMO DE JÜRGEN HABERMAS

POR

JUAN FERNANDO SEGOVIA

Propósito

§1. Dado el ámbito en el que nos encontramos y el seminario bajo el cual fuimos convocados, me ha parecido oportuno considerar un aspecto del pensamiento de Habermas, su positivismo jurídico, también político y, antes que nada, filosófico.

Pareciera un verdadero contrasentido afirmar que el filósofo que ha combatido al positivismo por haber sobrevalorado la realidad y descuidado la crítica dialéctica; que aquel que censuró al positivismo por conservador y mantenedor del *status quo*; que quien ha denunciado al funcionalismo por su pretenciosa normatividad y su reduccionismo que le ponen fuera del mundo de la vida; que el mismo filósofo que, en definitiva, criticaba el «racionalismo menguado» del positivismo (1), pueda ser llamado él mismo positivista. Y ésto es precisamente lo que me propongo demostrar: que, a pesar de todo ello, la filosofía política y jurídica de Jürgen Habermas es de cuño positivista.

Una aproximación al positivismo

§2. Admito que siendo ya difícil de sostener la tesis propuesta, más arduo aún es dar un concepto del positivismo del que pueda haber un razonable acuerdo doctrinario. Lo habitual es par-

---

(1) J. Habermas, "Contra un racionalismo menguado de modo positivista", en T. W. Adorno y otros, *La disputa del positivismo lógico*, Barcelona, 1973, págs. 221 y sigs.

tir de la noción vulgar que se toma de Comte: el positivismo es el conocimiento del dato sensible, siendo sin relevancia científica la constitución del hecho, su naturaleza. El «dato sensible», empírico, no es una representación subjetiva; es, por el contrario, la realidad misma. Y todo lo que trasciende la experiencia vital, es decir, el fenómeno empíricamente conocido, es irrelevante científicamente. Este positivismo constituye una teoría del conocimiento completamente antimetafísica que emula las ciencias de la naturaleza; o, en palabras de Kolakowski, es un esfuerzo por encontrar "un puesto de observación libre de todo presupuesto metafísico" (2). Como proyecto de investigación aplicado a las ciencias prácticas, sociales, morales, humanas, el positivismo se ratifica en el rechazo de la especulación metafísica por arbitraria e idealista, en tanto distorsiona la indagación empírica de los procesos sociales.

Sin embargo, este concepto puede dar cuenta del inicio del positivismo mas no de los cambios que han operado en sus entrañas desde comienzos del s. XIX. No será desacertado que, a tal fin, señalemos dos grandes corrientes dentro del positivismo: uno, que llamaré «craso», que permanece fiel al postulado comtiano de atenerse únicamente al dato sensible; otro, menos antipático y por lo mismo más popular –aunque muchas veces no se le admita como positivismo estricto–, que llamaré «ideal-racionalista», que entiende lo sensible inseparable de la idea o de la razón que le conoce, de modo que ahora el «dato observable» es el «hecho constituido racionalmente», en la medida que el conocimiento constituye el objeto.

Lo común a ambas corrientes sigue siendo su posición contraria a la metafísica. El positivismo craso niega lisa y llanamente un orden en la naturaleza como no sea el de la pura materialidad; el ideal-racionalista afirma que de existir tal orden en la naturaleza no proviene del «ser» sino del sistema racional (la idea) que la subjetividad aporta para dar sentido y constituir la naturaleza.

Me parece legítimo afinar el concepto propuesto: que el racionalismo es una forma de positivismo, porque según afirma Danilo

(2) L. Kolakowski, *La filosofía positivista*, Madrid, 1979, págs. 22-23.

Castellano (3), prescindiendo del orden natural, *ordo quem ratio non facit, sed solum considerat* (4), no se puede aprehender que *ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio* (5). Esto es: el ideal-racionalismo es positivista porque sustituye el orden del ser por el orden que la razón impone a las cosas sensibles. En la versión racionalista del positivismo el ser de las cosas también es «su ser percibido», y lo que se percibe como ser –el mundo exterior o el mundo vital humano– existe en razón del sujeto que lo piensa y tal como se lo piensa. Lo decisivo no es el *esse* sino el *nosse*.

A esta expresión del positivismo pertenece Habermas: su teoría filosófica, y su concreción moral o política, no parte del ser sino del conocimiento, que para él es un conocimiento racional permanentemente crítico de sí mismo y por lo mismo consciente de su contingencia. Luego, todo lo que podemos saber de las cosas no es más que el conocimiento actual de los sujetos cognoscentes. En este positivismo ideal-racionalista hay, como en el grosero de raigambre comtiana, una fuerte dosis de materialismo, pues el ser no va más allá de lo percibido (6).

§3. Creo entonces fundado el siguiente concepto de positivismo: es un modo de conocimiento y de pensamiento que separa la naturaleza de la existencia, el ser del existir, y que se aferra a la existencia (lo que existe) como fundamento de la filosofía, del derecho, de la justicia tanto como de la política. Cuando digo «naturaleza» me refiero al ser de las cosas, y a la cosa en sí, al ente en términos tomistas; y cuando digo «existencia» hago referencia al aparecer de la cosa, a su apariencia, a la materialidad, al dato o

(3) D. Castellano, *L'ordine della politica*, Napoli, 1997, pág. 25.

(4) La expresión es de Santo Tomás: "el orden que la razón no hace sino sólo considera". *In I Ethic*, lect. 1, n.º 1.

(5) San Agustín, *De civitate Dei*, XIX, XIII, 1: "el orden es la disposición de cosas iguales y desiguales, que da a cada una su propio lugar". Cf. M. Rhonheimer, *Natural law and practical reason*, Fordham, pág., 2000, págs. 32 y sigs.

(6) En su crítica al positivismo que aquí llamo «craso», Habermas insiste que el conocimiento del sujeto se compenetra en la realidad objetivada: "En cuanto renunciamos a las engañosas ontologizaciones, podemos entender un sistema de referencia científico dado, como fruto de una interacción del sujeto cognoscente con la realidad". J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, 1989, pág. 96.

al hecho con que se nos presenta como existente, ya se la entienda como pura materia sensible (exterioridad, materialidad), ya se la entienda también como forma (la materialidad es el ser, es todo su «ser»), porque en el racionalismo el elemento material y el elemento formal "se hacen una sola cosa" (7).

Por lo dicho, no me parece correcto abordar el positivismo como si este conociera sólo «cantidades» en desmedro de las «cualidades», porque muy bien se le pueden asignar cualidades a las cantidades: así, un positivista, puede llamar justo o equitativo al derecho positivo, pues por positivo es justo o equitativo. Todos hemos oído llamar constitucional al derecho producido –material y formalmente– conforme a los procedimientos pautados en la constitución, siendo constitucional una cualidad de lo legal. En Maquiavelo, por poner otro ejemplo, el concepto de razón de Estado no sólo da cuenta de aquello que materialmente define la política, sino que también asigna a ella una cualidad: es la política conveniente, la única que conviene al príncipe.

§4. Evitemos otra interpretación errónea. No es que el positivismo sea una forma de existencialismo –aunque en realidad puede serlo–; lo que quiero significar al oponer existencia a naturaleza es que el positivismo es una ocultación, o bien una negación, del ser, de la naturaleza de las cosas. El ser permanece velado por su existir, por su manera de estar ahí, en el mundo. Kelsen es positivista porque estudia el derecho como sistema de producción de normas, desgajándolo de la justicia, que es el ser del derecho, y para él es un elemento extra jurídico. Maquiavelo o Max Weber son positivistas porque analizan la política exclusivamente como poder o dominación, separándola de los fines naturales de ella. La norma jurídica –en el positivismo jurídico– es apariencia del derecho, tanto como el poder –en el positivismo político– es apariencia de la política. El derecho existe como norma jurídica al igual que la política existe como poder.

Confunde también las cosas entender el positivismo –de modo singular el jurídico– como la doctrina que contrapone el derecho legislado, positivo, al derecho natural. Y lo confunde por-

(7) Castellano, *L'ordine della politica*, cit., pág. 25.

que el problema del positivismo no está en la separación del «ser» y del «deber ser» sino en la afirmación de que el «ser» (el aparecer, el dato objetivo por el que se manifiesta lo que existe y que nosotros percibimos) ocupa el lugar del «deber ser» (el existir es norma de lo que existe). Cuando el positivismo establece la separación entre el ser (lo real) y el deber ser (lo ideal) no está sino refiriéndose al derecho natural de corte racionalista, un derecho natural ideal, sea como inalcanzable sea como irrepetible. El derecho natural realista, católico, fundado en Santo Tomás, no admite tal discontinuidad entre derecho natural (como deber ser) y derecho positivo (como ser), sino una continuidad en la que hay grados y niveles diversos de naturalidad y positividad en el derecho (8).

§5. Tampoco ayuda a esclarecer la cuestión la tesis según la cual el positivismo separa derecho y política de moral, pues aunque sea ésta una constante positivista puede muy bien el positivismo admitir una moral implícita o correspondiente al ser como existir o como materialidad, una moral que es constitutivo ideal del dato o la cosa (9). Kelsen establecía esa separación en su teoría pura del derecho, pero otros positivistas no normativistas (por ejemplo, historicistas o sociológicos) aceptarían gustosos la moral histórica o social como contenido del derecho, y así lo propugna Habermas. También es cierto que Maquiavelo separaba la moral cristiana de la política, pero aceptaba una moral política, una moral que viene del mismo comportamiento político.

No es la inmoralidad la clave del positivismo sino su falsa moral. En algunos casos la vida humana es parcelada en celdas y casillas incomunicables (así Kelsen) de modo que la moral existe pero apartada del derecho; y en otros, la moral es generada en cada ámbito de la vida (así Maquiavelo) con un contenido propio y diferente según los intereses en juego.

(8) Lo ha explicado magníficamente G. Graneris, *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, Buenos Aires, 1973, c. 5 y 6.

(9) En todo caso, lo que habría de demostrarse en tal situación es que la moral de la que se habla también es conceptualizada de modo positivista, tal como ocurre en Habermas según se verá.

En verdad, el positivismo es la negación de la «naturaleza» como el «ser» de las cosas. Por ello, el positivismo es una filosofía emanada de errores gnoseológicos (hay un positivismo empirista como lo hay también uno ideal-racionalista) y de inexactitudes metafísicas (básicamente provenientes del nominalismo que nutre tanto al positivismo materialista como al positivismo crítico racionalista de corte kantiano), y que se difunde en corrientes éticas, jurídicas y políticas, generalmente relativistas y pragmáticas.

Una explicación del positivismo

§6. El dato sensible del positivismo craso y la cosa racionalmente constituida del positivismo ideal-racionalista, a la luz de la filosofía clásica (10), no son más que una «sustancia» que es «pura existencia», un puro «estar ahí». Es decir, «una sustancia sin esencia», de la que sólo se predican atributos, accidentes o que confunde estos accidentes con la sustancia misma. El positivismo mutila el ser tal como es en realidad y se queda con el ser tal como se presenta, con la existencia que es lo percibido. Esto es lo que Kolakowski llama la regla del fenomenalismo: no existe diferencia real entre esencia y fenómeno (11).

Por lo mismo, el positivismo es un «accidentalismo» que acaba negando la sustancia, a consecuencia del nominalismo, otra regla del positivismo según Kolakowski (12); y se podría decir que es una suerte de «existencialismo», y esto de diversas maneras: porque atiende sólo a la forma sensible del ser (su apariencia), porque considera únicamente la forma cuántica del ser (su individualidad), o bien porque admite algunas formas esenciales o específicas (especie, género, categorías, universalidad) pero privándolas de las incli-

---

(10) Sigo las lecciones introductorias de J. A. Casaubon, *Nociones generales de lógica y filosofía*, Buenos Aires, 1981; E. Fernández Sabaté, *Filosofía y lógica*, t. I: *Filosofía del ser*, Buenos Aires, 1979; E. Gilson, *El realismo metódico*, Madrid, 1974; L. E. Palacios, *Filosofía del saber*, Madrid, 1963; J. Pieper, *El descubrimiento de la realidad,* Madrid, 1974; etc.

(11) Kolakowski, *La filosofía positivista*, cit., págs. 15-16.

(12) Ídem, pág. 19.

naciones que le corresponden al ser de las cosas, es decir, como formas de una sustancia que carece de esencia.

§7. Ya nos aproximamos a la cuestión que quiero plantear. Este último elemento de comprensión (la desconsideración de las tendencias o inclinaciones del ser) me parece fundamental para descubrir el positivismo de Habermas: la sustancia privada de tendencias (de naturaleza, del principio de operación del ser) se constituye en un voto por la fluencia, por el cambio, de modo que negado el ser y las esencias, cada sustancia tiene fines particulares irreductibles, heterogéneos, individuales. En las cuestiones prácticas, afirma Habermas, los fines "dependen en primera instancia de nuestras preferencias y de las opiniones que se nos ofrecen en una situación tal. De nuevo buscamos los fundamentos para una decisión racional, esta vez entre los fines u objetivos de nuestros planes de vida propios" (13). De ahí la predilección que Habermas comparte con los positivistas por las causas eficientes, por la causa promotora del cambio o devenir, cuya obvia derivación es el «convencionalismo» (14).

En Habermas, la ausencia de naturaleza se revela en la afirmación de la «autonomía» como concepto clave, dogmático, de toda su filosofía político-jurídica, que no es una autonomía «dada» sino, más bien, una autonomía que se construye cotidianamente tanto a nivel individual como a nivel colectivo. Y el constructivismo convencionalista es evidente en Habermas tanto en su teoría del conocimiento científico, que asigna carácter científico a la información obtenida y validada por un consenso espontáneo y permanente (15), como en su pretensión de legitimar los sistemas políticos y jurídicos por un consenso similar. Al igual que en la teoría crítica frankfurtiana, de la que Habermas proviene, la preocupación no es metafísica sino metodológica y, como he señalado en otra ocasión, guarda un resabio marxista (16).

(13) J. Habermas, "Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica", en M. Herrera (coord.), *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política*, México, 1993, pág. 61.

(14) Kolakowski, *La filosofía positivista*, cit. págs. 162 y sigs.

(15) Cf. Habermas, *Conocimiento e interés*, cit., *passim*.

(16) J. F. Segovia, *Habermas y la democracia deliberativa. Una «utopía» tardomoderna*, Madrid, 2008, págs. 13-14 y 108-109.

El positivismo de Habermas: su base filosófica

§8. Otra regla del positivismo, según el examen de Kolakowski, es la unidad del método científico. En el positivismo craso era sencillo: siguiendo las ciencias de la naturaleza, de la observación del hecho se pasaba a la determinación de regularidades y al establecimiento de leyes del movimiento (17). En el positivismo ideal-racionalista esa unidad viene dada por el modelo o sistema con el que se trata de objetivar la realidad contingente, por las ideas –al estilo kantiano– que tratan de poner orden en el caos fenoménico.

¿Es posible encontrar una unidad tal en la filosofía de Habermas? Creo que sí. La necesidad de superar los déficits del racionalismo cartesiano y de su desarrollo irracionalista en los siglos XIX y XX, ha llevado a Habermas a buscar un fundamento científico metodológico a sus concepciones gnoseológicas, metafísicas y ético-morales en la teoría de la acción comunicativa. Habermas propone la existencia de un soporte lingüístico y comunicativo de la acción humana asignándole valor de una concepción unitaria, de alcance metodológico, que da sustento normativo a su teoría del conocimiento social, a su metafísica postmetafísica y de su teoría moral y, por ende, política y jurídica (18). Si bien Habermas repudia toda metafísica y, consecuentemente, toda ontología, esta perspectiva filosófico-lingüística hace las veces de ellas.

La intersubjetividad lingüística de las acciones sociales significa, para Habermas, que los sujetos están ligados entre sí, *ab initio*, a través del entendimiento lingüístico, y que la vida social persigue ese entendimiento lingüístico intersubjetivo en la que ella misma se fundamenta, como una autocomprensión normativa de los sujetos socializados comunicativamente. En contra de Marx, tal como sostiene en *Conocimiento e interés*, el hecho histórico primario no es el trabajo sino «la praxis de la interacción lingüísticamente mediada» (19). Luego, el sentido de la vida o el

(17) Kolakowski, *La filosofía positivista*, cit., pág. 21.

(18) Cf. Segovia, *Habermas y la democracia deliberativa*, cit., c. 2.

(19) Habermas, *Conocimiento e interés*, págs. 52-74.

carácter del mundo de la vida es el acuerdo comunicativo, base tanto de la autonomía individual como de la autonomía colectiva que constituyen el *a priori* de su teoría político-jurídica. Escribe Habermas que el concepto de racionalidad comunicativa connota la experiencia de un discurso argumentativo que produce unión sin coacción y que crea el consenso por el que los participantes superan sus propias creencias (meramente subjetivas) y, al participar de "la experiencia común del convencimiento motivado racionalmente", ganan además la certeza de la unidad objetiva del mundo y de la intersubjetividad del contexto en el que viven (20).

§9. La teoría de la acción comunicativa cumple la función de una pragmática formal, según Habermas. La expresión «pragmática» alude a una investigación que busca ilustrar las presuposiciones universales e imprescindibles de la comunicación lingüística, relativa al plano pragmático del lenguaje –del uso comunicativo de proposiciones– antes que al semántico (relativo a las mismas proposiciones). El atributo «formal» se refiere a un planteamiento que persigue la reconstrucción racional de acciones lingüísticas idealizadas, antes que ocuparse inmediatamente de la praxis comunicativa empírica o cotidiana (21).

Pero lo que no se debe perder de vista es que esta pragmática formal es una reconstrucción de ficción –es decir, ideal-racionalista– de lo que las cosas son, una invención racional del estado natural –es decir, ideal-racionalista– del hombre, si se quiere.

§10. Tal comunidad lingüística primaria no es, sin embargo, el ser de las cosas humanas en tanto que es, sino el ser según es percibido por Habermas, el ser como existe de acuerdo a la idea que Habermas impone como constitutiva de él. Al recurrir a una constitución lingüística del mundo Habermas más que interesarse en el ser de las cosas busca liberarse de un tipo de racionalidad tecnológica o instrumental –que degradaba el desarrollo de la racionalidad crítica moderna– y recuperar así el potencial emancipador de la racionalidad partiendo de las formas autónomas de

(20) J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa,* Madrid, 1987, v. I, pág. 28.
(21) Ídem, v. I, págs. 409 y sigs.

racionalización que se han producido históricamente pero de una manera fragmentaria, especialmente la racionalización burocrática y económica que colonizan la vida moderna.

La teoría comunicativa de la acción funge de teoría crítica de la sociedad no como verdadera metafísica social, pues cuando Habermas asienta tal interpretación como una teoría social lo hace con el propósito deliberado de ganar una perspectiva crítica del mundo contemporáneo, a partir de la cual se potencie el proyecto de la modernidad de una razón emancipada y emancipadora. Reproduce así las finalidades utilitaristas del positivismo (22), encubiertas bajo una teoría ideal-pragmática que no renuncia a ser normativa.

Sin embargo, la situación ideal de habla –ausente de dominación y de deformación comunicativas– y la racionalidad comunicativa resultantes están sustraídas de todo contexto, existen solamente como idea habermasiana de la condición histórico-natural de los hombres, pero no guarda relación alguna con el ser socio-político humano ni con la experiencia histórica de los modos de expresión o realización de esa naturaleza político-social. Es una «asunción», un procedimiento geométrico sustitutivo del ser, de la realidad; por esto mismo, su punto de partida es, al igual que en otras versiones positivistas, "convencional, hipotético", pues "no se preocupa del fundamento y de la verdad" (23).

El positivismo político-jurídico de Habermas

§11. Ha habido un cambio en el modo de entender el derecho por Habermas. En la *Teoría de la acción comunicativa*, siguiendo conceptos de obras anteriores (24), el derecho se pre-

(22) Kolakowski, *La filosofía positivista*, cit., pág. 19.

(23) Castellano, *L'ordine della politica*, cit., pág. 40.

(24) Por caso, en *La reconstrucción del materialismo histórico,* Madrid, 1981, págs. 262-263, Habermas tiene una concepción instrumental del derecho, en tanto éste contribuía a perpetuar la "racionalidad sistémica de la sociedad con arreglo a fines". Como en el marxismo, pero con lenguaje diferente, Habermas concebía al derecho como un aparato de poder de la superestructura que conservaba «colonizada» la infraestructura, «el mundo de la vida».

sentaba como un instrumento de colonización del mundo de la vida, contrapuesto a la sociedad, y funcional a los sistemas administrativo y económico (25); sin embargo, en *Facticidad y validez*, la interpretación ha cambiado pues ahora el derecho, entendido con las categorías deliberativas o comunicativas, se concibe como un puente integrador de los mundos anteriormente disociados.

A pesar de ello, el concepto de derecho de Habermas es típico del positivismo. Por derecho se entiende, dice Habermas, "una estructura artificial", cuyo carácter está dado por constituir "decisiones normativas previas". Así, es *formal*, porque se basa en el principio de que lo que no está prohibido, está permitido. Es *individualista*, porque la persona individual es titular de derechos subjetivos. Es *coactivo*, porque está sancionado por el Estado y se extiende únicamente a las conductas legales o conforme a las reglas. Es *positivo*, puesto que se basa en decisiones mutables del legislador político. Es un derecho *democrático*, establecido procedimentalmente, pues se legitima por el procedimiento democrático. En las cuatro primeras características se puede reconocer la típica concepción positivista del derecho, escolar o convencional; la última –la que se relaciona con el procedimiento democrático de producción del derecho– da un tono propio al positivismo habermasiano.

Según esta conceptualización todo lo legal deviene, por definición, legítimo. "Un ordenamiento jurídico es, pues, legítimo, si asegura de modo equitativo la autonomía de todos los ciudadanos –afirma Habermas–. Éstos son autónomos sólo si los destinatarios del derecho pueden entenderse a sí mismos simultáneamente como sus autores. Y los autores sólo son libres en cuanto participantes en procesos legislativos que estén de tal manera regulados y se lleven a cabo en tales formas de comunicación que todos puedan suponer que las regulaciones acordadas de tal modo son

(25) Habermas, *Teoría de la acción comunicativa,* cit, v. II, pág. 439: "El derecho coactivo moderno queda desconectado de motivos éticos; funciona como medio de delimitación de ámbitos en que las personas jurídicas privadas pueden ejercer legítimamente su arbitrio o de espacios en que quienes ocupan cargos (quienes ocupan posiciones de poder organizados) pueden ejercer su autoridad legal".

merecedoras de una aprobación general y motivada racionalmente" (26).

¿Cabe alguna duda del positivismo de Habermas? Todo su concepto del derecho es de raíz positivista. Habermas es positivista porque afirma la positividad del derecho en la coerción, es decir, en la capacidad de coaccionar a agentes libres. "Las normas jurídicas deben estar constituidas de tal modo que puedan ser consideradas siempre desde distintos aspectos a la vez como leyes coercitivas y leyes de libertad" (27). Es el típico planteo moderno que ha formado la concepción liberal del derecho, que Habermas asume –en adhesión a Kant– y repite sin cuestionamientos.

§12. No sólo está expresamente expuesto su positivismo en la caracterización del derecho que se ha visto, sino también en sus consecuencias. Hay una clara identificación del derecho con el producido normativo estatal. El positivismo de Habermas se esgrime en términos de estatalidad, porque sólo es derecho el derecho estatal; únicamente es válido el derecho que el Estado produce. "La validez de una norma jurídica –dice Habermas– indica que el poder estatal garantiza simultáneamente la legítima producción del derecho y la fáctica imposición del mismo" (28). Por tanto, todo derecho se reduce a voluntad estatal, aunque sea del Estado democrático, o mejor dicho, porque el derecho es la voluntad del Estado democrático.

Nótese que hay una segunda reducción de lo que se entiende por derecho, primero al estatal y seguidamente al derecho producido democráticamente. Normativamente, luego, no hay más Estado de derecho que el democrático. El principio discursivo que trabajo en el fondo del procedimiento democrático «crea» derecho y «crea» el Estado de derecho. "Sólo las condiciones procedimentales de la génesis democrática de las leyes –insiste Habermas– aseguran la legitimidad del derecho establecido" (29).

(26) J. Habermas, "La lucha por el reconocimiento en el Estado de derecho", en *La inclusión del otro*, Barcelona, 1999, págs. 202-203.

(27) J. Habermas, "Acerca de la legitimación basada en derecho humanos", en *La constelación posnacional*, Barcelona, 2000, pág. 149.

(28) Ídem, pág. 149.

(29) J. Habermas, *Facticidad y validez,* Madrid, 2005, pág. 336.

Además, por lo mismo, el concepto de legalidad se funde en la misma legitimidad, pues la producción democrática del derecho –en sí mismo deliberativa, asentada en la autonomía de los ciudadanos como autores y destinatarios de la ley– contiene todo lo que se necesita para que la misma legalidad se vuelva legitimidad sin tener que recurrir a concepciones extrademocráticas de las que tomar los valores institucionales y las motivaciones cívicas que le hacen respetado y válido (30). "Autónomo es un sistema jurídico sólo en la medida que los procedimientos institucionalizados para la producción legislativa y la administración de justicia garantizan una formación imparcial de la voluntad y el juicio y por esta vía permite que penetre, tanto en el derecho como en la política, una racionalidad procedimental de tipo moral. No puede haber autonomía del derecho sin democracia realizada" (31).

Legitimidad y legalidad no pasan de ser conceptos procedimentales o sobre procedimientos, que descansan en la asunción de que, en la base de toda convivencia, los hombres viven en una situación deliberativa libre de dominación de la que brota toda norma a la que ellos se sujetan como si fueran los mismos legisladores. El positivismo habermasiano es «democrático procedimental».

§13. Habermas es positivista, además, en tanto que afirma la amoralidad del derecho, esto es, en términos estrictos, no sólo la separación de la ley y las virtudes morales sino, más específicamente, la indiferencia del derecho para con la justicia. En primer término, ésto puede decirse del derecho subjetivo, cuya característica es que los titulares están desligados "de una forma clara y precisa, de mandatos morales o preceptos de otro tipo. En cualquier caso, dentro de los límites de lo jurídicamente permitido, nadie está obligado a ofrecer una justificación pública de su obrar" (32). Y para Habermas la condición abstracta de portador de derechos subjetivos es lo que hace a su titular un ciudadano habilitado para gozar de la protección de la comunidad jurídica, nacional o posnacional.

(30) Ídem, págs. 535-562.
(31) Ídem, pág. 587.
(32) J. Habermas, "Acerca de la legitimación basada en derechos humanos", cit., pág. 148.

Pero también es consecuencia del carácter convencional de la moral (33). Las normas morales son válidas, según Habermas, cuando "pueden encontrar el asentimiento de todos los interesado en la medida que estos examinen conjuntamente en discursos prácticos si la correspondiente práctica responde por igual a los intereses de todos". Es decir, se hace necesario que los sujetos deliberantes sean, al mismo tiempo, sujetos legisladores que se entienden a sí mismos como autores y destinatarios de las normas (34), exigencia que resulta de la situación ideal de habla propuesta por la teoría de la acción comunicativa, pero que, como se advertirá, resulta totalmente extraña a la experiencia humana política que es la de mando-obediencia o gobernante-gobernado.

En la caracterización del derecho (§11) Habermas ha dicho que es formal: todo lo que no está prohibido está permitido, lo que se traduce en el sentido de que los derechos subjetivos son una suerte de «dispensa moral», que Habermas dice debe entenderse no como subordinación del derecho a la moral sino como complementariedad, aunque más bien corresponda interpretar como independencia. Habermas lo explica del siguiente modo: "Mientras que de suyo en la moral se da una simetría entre derechos y obligaciones, los deberes jurídicos se derivan únicamente como una consecuencia de la justificación de la limitación legal de las libertades subjetivas" (35).

§14. No obstante, Habermas admite que el derecho está impregnado de contenidos éticos. Hace falta alguna precisión. «Éticas», para Habermas, son las cuestiones referidas a la vida buena, que por ser individuales no son universalizables, es decir, no pueden ser juzgadas desde el punto de vista de la «moral», que se refiere a las interacciones de sujetos («personas») capaces de expresión lingüística, ni tampoco por las normas «jurídicas», relativas a los ciudadanos portadores de derechos en los contextos de

(33) Para ésto, Habermas, "Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica", cit., págs. 59-78.

(34) J. Habermas, "Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral", en *La inclusión del otro*, cit., págs. 66-67.

(35) J. Habermas, "El vínculo interno entre Estado de derecho y democracia", en *La inclusión del otro*, cit., pág. 250.

interacción de una sociedad concreta, limitada en el espacio y en el tiempo.

Ahora bien, en principio, el derecho es neutral frente a las cuestiones éticas, porque no está ligado a las ideas de lo bueno o de lo malo (36); sin embargo, en "la naturaleza concreta" de las materias que son o que deben ser reguladas normativamente –dice Habermas– está, se da, la exigencia de que la norma de la conducta establecida o a establecer "se abra por medio del derecho –de un modo distinto que por medio de la moral– a los objetivos de la voluntad política de una sociedad". Por eso el derecho no sólo es expresión universal de la vida moral sino también expresión individualizada de la vida particular de un pueblo. En este sentido, el derecho expresa, además de lo universal, los discursos de autocomprensión de una comunidad, las discusiones acerca del bien y la vida deseada por una comunidad determinada, "la identidad colectiva de una nación de ciudadanos". En este sentido, el derecho está impregnado éticamente (37).

El razonamiento de Habermas es como un juego dialéctico: por un lado, el derecho es «neutral» frente a la ética, mas por el otro está «cargado» de las preferencias éticas de una nación. Es esta última razón lo que hace detonar el conflicto (contradicción) de las minorías culturales –cuyas preferencias éticas no se han incorporado al ordenamiento jurídico–, conflicto que se resuelve en la medida que se entienda que las connotaciones éticas que posee el derecho son siempre históricas y por lo mismo contingentes, externas a los derechos fundamentales y a los principios democráticos del Estado de derecho. Siendo así, las improntas éticas históricas deben ceder ante una consideración de tipo sociológico, es decir, ante las demandas éticas contemporáneas de una sociedad que es ya distinta de lo que fue. "Pero las personas con las que se conforma en un momento dado un Estado nacional –dice Habermas– encarnan con sus procesos de socialización al

(36) El planteo teórico en Habermas, *Facticidad y validez*, cit., págs. 571-587.

(37) Habermas, "La lucha por el reconocimiento en el Estado de derecho", cit., págs. 204-206. Toda la argumentación es confusa si no francamente equívoca, pues un intérprete fiel a la terminología habermasiana antes expuesta puede entender que lo que penetra al derecho no es tanto un contenido ético particular como un acuerdo moral, grupal o colectivo, sobre cuestiones éticas conflictivas.

mismo tiempo las formas culturales de vida en las que han desarrollado su identidad, incluso aunque hayan roto con sus tradiciones de origen" (38). Luego, el derecho ha de ser permeable a las exigencias éticas siempre renovadas, contingentes, de los individuos y los grupos sociales.

§15. En otros términos, si he comprendido bien a Habermas, lo que quiere decirnos es que todo contenido ético del derecho tiene un sentido histórico y que por ello mismo cede siempre ante la presencia de contenidos ético-culturales nuevos, porque el derecho no puede ser ajeno a la «inclusión» cultural y jurídica de la diversidad ética registrada sociológicamente, aunque siempre bajo el paradigma del procedimiento democrático de creación del derecho.

En todo caso, no hay que olvidar que está impregnación ética, renovable, contingente, depende de un postulado o de una asunción típicamente habermasiana: en el Estado de derecho hay una ciudadanía democrática única y el derecho no hace más que integrar abstractamente la forma propia de un contexto comunicativo que incluso tiene demandas y cargas de socialización política. Esto no quiere decir que haya una identidad colectiva independiente (anterior) del proceso democrático –por ejemplo, étnica o religiosa–, porque una nación de ciudadanos "no es un sustrato previo, sino un contexto compartido intersubjetivamente de entendimiento posible" (39).

Otra vez se puede notar cómo toda la teoría jurídico-política de Habermas depende de la invención de una situación ideal de diálogo, de una comunidad deliberativa original que está como supuesto básico de todo entendimiento comunicativo moral lo mismo que de toda producción normativa en el Estado democrático.

§16. Pero sería un error concluir que la legitimación en términos de moral (p.e., la defensa de los derechos humanos) se convierte por sí en legitimación jurídica. Esto sería propio del fundamentalismo, que deriva las normas jurídicas de los acuerdos

(38) Ídem, pág. 206.

(39) Habermas, "¿Necesita Europa una constitución?", en *La inclusión del otro*, cit., pág. 141.

morales, en cambio, la idea de Habermas es que, "a diferencia de la moral, el código jurídico no exige en absoluto una valoración moral directa según los criterios de «lo bueno» y «lo malo»". El derecho no se confunde con la moral, pero no es indiferente por completo a los contenidos morales.

Siguiendo a Kant, sostiene Habermas que lo que diferencia al derecho de la moral son las propiedades formales de la legalidad –que he citado en §11–, y por eso no juzga de intenciones o motivos de las conductas, que sí corresponden al enjuiciamiento moral. El hombre, ante la conciencia moral, está desnudo, íntimamente indefenso; ante el derecho, la persona jurídica posee la protección de los derechos de la libertad o, más ampliamente, "la protección de los afectados a las condiciones revisables intersubjetivamente de los procedimientos del Estado de derecho" (40).

Los problemas morales y políticos de la razón práctica no se resuelven sino discursivamente, mediante la razón comunicativa. Las leyes del Estado democrático son expresión de ese acuerdo comunicativo y por tal virtud se esgrimen como garantía o protección de la ciudadanía. No hay más garantía que ésta. Entre la moral y las cuestiones éticas de la buena vida existe un desacoplamiento en un doble sentido: desde el punto de vista motivacional, porque no existe razón alguna para cumplir –coactivamente– con los mandamientos morales, desde que en las sociedades democráticas no hay un sustitutivo profano a la esperanza de salvación personal (es decir: la moral no propone nada semejante a la vida buena, por lo tanto, no puede «imperar» conductas); y desde el punto de vista propiamente habermasiano, en una ética discursiva es necesario separar intelectualmente el discurso o la deliberación del juicio moral de las acciones, porque no hay transferencia discursiva del primero a las segundas. En esto consiste la debilidad epistémica del juicio moral, que se traslada a la debilidad de la voluntad. Luego, visto que la moral tiene una fuerza motivacional débil, tiene que complementarse funcionalmente con el derecho coercitivo y positivo (41).

(40) J. Habermas, "La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años" cit., en *La inclusión del otro*, cit., págs. 187-188.

(41) Habermas, "Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral", cit., pág. 66.

En este sentido, acotado y restrictivo, puede Habermas sugerir que el derecho positivo toma prestada su legitimidad de una norma moral superior, porque el derecho asegura la autonomía moral de los participantes, su libertad, bajo la doble forma de la autonomía individual (derechos fundamentales) y la autonomía política (derechos democráticos de participación política) (42).

§17. Es positivista Habermas porque ese derecho coactivo estatal niega el derecho natural –en sentido racionalista o con acento teológico (43)– y afirma su contingencia y mutabilidad por imperio de la cambiante voluntad del órgano que lo produce. Dice Habermas: "Mientras se pudo recurrir al derecho natural fundamentado en la religión o en la metafísica, el torbellino de la temporalidad en la que el derecho positivo ha caído pudo ser contenido por la moral. El temporalizado derecho positivo debía estar subordinado a un derecho moral –en el sentido de una jerarquía de leyes–, eternamente válido, y recibir de éste sus orientaciones permanentes. Pero en las sociedades pluralistas se han desmoronado estas imágenes integradoras del mundo y las éticas colectivamente vinculantes" (44).

Luego, el positivismo de Habermas, al afirmar la contingencia del derecho en aras de su positividad, tiene también rasgos historicistas: el derecho se acomoda a la cambiante vida histórica de los pueblos y a las variables concepciones éticas. Hay también un rasgo nítido de sociologismo: el derecho es dependiente de las creencias y valores de una sociedad en un momento dado. Y si la historia y la ciencia social nos indican que no hay criterios éticos únicos o predominantes, el derecho será permeable a ese pluralismo de cosmovisiones cambiantes.

---

(42) Habermas, "El vínculo interno entre Estado de derecho y democracia", pág. 251. Y en pág. 252 añade para que no quepa duda: "Las libertades subjetivas de acción del sujeto de derecho privado y la autonomía pública del ciudadano se posibilitan recíprocamente. A esto contribuye la idea de que las personas jurídicas sólo pueden ser autónomas en la medida en que en el ejercicio de sus derechos ciudadanos puedan entenderse como autores precisamente de los derechos a los que deben prestar obediencia como destinatarios."

(43) Habermas, *Facticidad y validez*, cit., págs. 577-587.

(44) Habermas, "Acerca de la legitimación basada en derecho humanos", cit., pág. 150.

Para Habermas, la única alternativa posible al derecho natural racional, ya definitivamente hundido, es la de un derecho positivo formado en una matriz procedimental que coincide con la idea del Estado de derecho, "con división de poderes, que extrae su legitimidad de una racionalidad que garantiza la imparcialidad de los procedimientos legislativos y judiciales". Este derecho, así concebido asegura "un momento de incondicionalidad y una estructura sustraída a ataques y manipulaciones contingentes" (45). Por lo mismo, la idea de un Estado de derecho democrático reemplaza la idea de un derecho natural racional, pero no me parece que quede libre de manipulaciones contingentes, pues siempre estará sujeto al cambio que el legislador imponga atendiendo a la permeabilidad ética del derecho. Salvo que se asegure –lo que la democracia no puede hacer– que el legislador no es manipulador sino veraz representante de las inquietudes éticas y de los acuerdos morales de la sociedad.

§18. Finalmente, se prueba el positivismo de Habermas por la causa eficiente del derecho, que es producto de una colectividad autónoma políticamente constituida por individuos autónomos moralmente. Dicho en términos más vulgares: el derecho es el resultado de la soberanía popular conjugada con los derechos humanos. "El principio de la soberanía popular –sostiene Habermas– establece un procedimiento que, en razón de sus propiedades democráticas, fundamenta la suposición de resultados legítimos. Este principio se expresa en los derechos de comunicación y participación que garantiza la autonomía pública de los ciudadanos. Por el contrario, los derechos humanos clásicos, que garantizan a los ciudadanos de una sociedad la vida y la libertad privada, es decir, el espacio de acción para la realización de sus propios proyectos vitales, fundamentan por sí mismos un dominio legítimo de las leyes" (46).

La autonomía individual –los derechos de la libertad– y a la autonomía política –la soberanía popular–, asociadas, constituyen el suelo dogmático que legitima la producción democrática del

(45) Habermas, *Facticidad y validez*, cit., pág. 586.
(46) Habermas, "Acerca de la legitimación basada en derechos humanos", cit., pág. 150.

derecho (47). Por lo tanto, todo lo legal es legítimo y todo lo legítimo es legal, según se dijo.

Refutación de posibles refutaciones

§19. Si alguien argumentara que Habermas no es positivista porque acepta la existencia derechos humanos, habrá de respondérsele que esos derechos subjetivos o fundamentales son establecidos, según Habermas, de modo positivo, a través de un "acuerdo comunicativo", es decir, convencionalmente, porque son exigidos por la autonomía y no son derivados de la naturaleza. Al igual que Rawls, aunque sin recurrir a la figura del pacto, Habermas funda los derechos en un acuerdo intersubjetivo. Así, en cierta ocasión escribe: "El estatus de persona jurídica como portadora de tales derechos subjetivos se constituye en el contexto de una comunidad jurídica que descansa en el recíproco reconocimiento por parte de unos miembros que se han asociado voluntariamente. Por lo tanto, la comprensión de los derechos humanos debe ser liberada del lastre metafísico que implica el supuesto de unos individuos que, con anterioridad a todo proceso de socialización, vienen al mundo con unos derechos innatos" (48).

De lo que no se puede liberar Habermas, por más fundamentos positivos que procure a los derechos fundamentales, es del «lastre seudo metafísico» de la autonomía. No puede hacerlo, porque como ha dicho, la afirmación de la autonomía constituye el «núcleo dogmático inofensivo» de toda la teoría comunicativa o deliberativa de la acción social (49).

---

(47) Más ampliamente, Habermas, *Facticidad y validez*, cit., págs. 199 y sigs. "Si los discursos (…) constituyen el lugar en el que se puede formar una voluntad racional, la legitimidad del derecho se basa en última instancia en un mecanismo comunicativo: como participantes en discursos racionales los miembros de una comunidad jurídica han de poder examinar si la norma de que se trate encuentra, o podría encontrar, el asentimiento de todos los afectados".

(48) Habermas, "Acerca de la legitimación basada en derechos humanos", cit., pág. 162.

(49) Habermas, *Facticidad y validez*, cit., pág. 532.

§20. También se me podría argüir que el estatismo de Habermas, una de las claves de su positivismo, no es tal en tanto que él está abierto a una sociedad cosmopolita menos rígida y más flexible que la estatal. Pero esto no hace a la cuestión de fondo, porque el propio Habermas especula con que la sociedad cosmopolita cuente con los recursos político-jurídicos del Estado de derecho (50).

Si el derecho cumple una función de integración social (51), una comprensión dinámica explica cómo el Estado democrático de derecho no es una estructura definida o agotada, sino una empresa falible, contingente, siempre revisable, que debe cambiar para realizar su objetivo, cual es consagrar un sistema de derechos permanente renovados al cambiar las circunstancias. Es decir, la naturaleza inmanente de la legitimación estatal permite continuamente una reinterpretación de los derechos y del derecho para desplegar sus contenidos más radicalmente, en una dirección deliberativa, pues la tensión entre facticidad social y validez jurídico-política no debe necesariamente sujetarse a una forma histórica consagrada, sino permanecer abierta, incompleta, renovable (52). Y así, al resolverse el desborde del Estado en una sociedad cosmopolita, se resolverá también la ciudadanía humana en una dimensión global y en un derecho cosmopolita.

Usando de las palabras del mismo Habermas, "el Estado democrático de derecho no se presenta como una configuración acabada, sino como una empresa siempre sujeta a riesgos, irritable e incitable, y sobre todo falible y necesitada de revisión, empresa que se endereza a realizar siempre *de nuevo* y en circunstancias cambiantes el sistema de los derechos, es decir, a interpretarlo mejor, a institucionalizarlo en términos más adecuados, y a hacer uso de contenido en forma más radical" (53).

Creo que las claras palabras de Habermas me relevan de toda otra probanza. Aunque la nota típica del Estado es la idea de un derecho racional limitado territorial y personalmente, su razón de

---

(50) Segovia, *Habermas y la democracia deliberativa*, cit., c. 3.

(51) Habermas, *Facticidad y validez*, cit., pág. 148.

(52) Ídem, págs. 465-468.

(53) Ídem, pág. 466.

ser –su carácter esencialmente proteico– permite augurar la permanencia de un derecho positivo cosmopolita (54). Lo decisivo, por otra parte, no es la asimilación de derecho a Estado sino la identificación del derecho con el poder que lo produce, sanciona y ejecuta, llámesele como se le llamare.

§21. Alguien tal vez me dirá que Habermas no es positivista porque ha acusado al positivismo de ser un racionalismo aguado, débil, atontado ante la ferocidad de unos hechos sociales que le parecían ingobernables. Pero este argumento vale para predicar el racionalismo y el positivismo de Habermas, enfrascado no ya en una razón cientificista o tecnológica, sino en una razón dialéctica o crítica, que sólo se tiene a sí misma como supuesto único del derecho y de la política.

Habermas es consciente de ello y preconiza una razón fuertemente crítica. Por caso, en *Facticidad y validez*, postula el carácter autorreferencial de lo racional y de las construcciones racionales. En la etapa de la modernidad que transitamos, diagnostica Habermas, estamos cada vez más conscientes de la «contingencia» de la modernidad, por lo que debemos valernos de una «razón procedimental», esto es, de una razón que se pone a prueba a sí misma, pues la crítica de la razón es obra de la razón misma. "La crítica de la razón es también obra de la razón: este doble sentido kantiano se debe a una idea radicalmente antiplatónica, a saber, que no existe nada más alto ni más profundo a lo que nosotros, que nos encontramos en nuestras formas de vida lingüísticamente estructuradas, podamos apelar" (55).

Es decir, la razón misma, la inmanencia de la razón, la pertenencia de la razón a sí misma, como una facultad de conocimiento y dominio, continúa como fundamento espiritual y filosófico del mundo, incluyendo en él al derecho y la política. Para decirlo definitivamente, me parece que Habermas podrá haberse despren-

(54) La idea, que aparece ya en *Facticidad y validez*, es reiterada por Habermas en varios trabajos posteriores, entre ellos "La idea kantiana de la paz perpetua", cit., en *La inclusión del otro*, cit., c. 5; y "¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista?", en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, 2006, c. 11.

(55) Habermas, *Facticidad y validez*, cit., pág. 59.

dido de la fraseología del iusnaturalismo racionalista, pero no de su fundamento y tampoco de su método, de la razón soberana y del constructivismo racionalista (56). Y ya sabemos que el positivismo es hijo de ese iusnaturalismo.

Conclusión

§22. A la hora de concluir, me parece de importancia señalar la doble circularidad de los argumentos habermasianos. En primer término, todo argumento acerca del derecho y la política remite, según se ha visto, a la asunción, a la hipótesis, según la cual el ser del que se trata es, en el fondo, una comunidad lingüísticamente formada, de individuos capaces de razón y habla. Siendo así, tenemos, filosóficamente, la reducción positivista del ser a lo que «se dice y piensa» del ser, esto es, la ocultación del ser en los dichos o actos lingüísticos; y políticamente, se nos estampa el *a priori* de que todo lo que puede legitimarse en una sociedad (particularmente, la moral y el derecho) resulta de aquella capacidad discursiva o deliberativa que se expresa mediante acuerdos comunicativos contingentes (57). Ya por una consecuencia, ya por la otra, Habermas es positivista.

En segundo término, hemos comprobado que todo los argumentos de Habermas sobre la política y el derecho resultan abarcados histórica y teóricamente por el Estado de derecho democrático, puesto que éste y sólo éste garantiza la comunidad ideal de habla y los acuerdos o consensos comunicativos, motivo por el cual el derecho, la moral y la política, en concepto de Habermas, son legítimos y legales en tanto que democráticos. De donde venimos otra vez al positivismo de Habermas, ahora teñido de consideraciones historicistas y/o sociológicas.

(56) Segovia, *Habermas y la democracia deliberativa*, cit., págs. 112-113.

(57) Por si hiciera falta insistir, ésto vale también para el derecho y la política: "No es la forma jurídica como tal la que legitima el ejercicio de la dominación política, sino sólo la vinculación al derecho *legítimamente estatuido"*. La legitimidad del derecho se obtiene para Habermas, de la discusión racional de todos los miembros de la comunidad jurídica. Habermas, *Facticidad y validez,* cit., pág. 202.

§23. Puede que mi exposición haya confundido alguno de los presentes y que éste se retire con la idea de que el planteo habermasiano se asemeja al aristotélico, pues los dos ponen como base de sus argumentaciones científicas el dato natural del habla humana, el lenguaje.

Para evitar este inconveniente, concluyo señalando que, si para Aristóteles el *logos*, la palabra, el habla, es natural al hombre, es porque mediante ella el hombre conoce, concibe y dice lo bueno y lo malo (58); en cambio, para Habermas, lo bueno y lo malo son metas individuales y la palabra, la comunicación lingüística, sirve para entenderse y acordar lo que sea convenientemente en términos morales. En Aristóteles el *logos* dice de una radical sociabilidad humana y de una objetiva moralidad, de un orden objetivo del ser; en Habermas sirve a éticas individualistas y a acuerdos morales intersubjetivos montados como sustitutos de una ontología y una metafísica.

Para Aristóteles, además, esta capacidad y este atributo de los hombres que llama *logos*, los pone en una situación de natural dependencia, los impele a vivir social y políticamente; para Habermas, en cambio, la condición lingüística de entendimiento sitúa a los hombres en una hipotética condición de autonomía, en una situación en la que es posible reclamar y pactar derechos de libertad negativa, que es una situación para arreglar procedimientos en términos de autonomía, que alcanza a la producción del derecho (59).

Finalmente, para Aristóteles el *logos* es "natural" (60) y da lugar a formas de vida comunitarias –con su moral, su política y su derecho– también naturales (61). Para Habermas, por el con-

---

(58) Aristóteles, *Política*, 1253a: "la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto".

(59) Habermas, *Facticidad y validez*, cit., pág. 583: La moralidad inserta en el derecho debe tener, afirma Habermas, "la forma trascendedora de un procedimiento que se regula a sí mismo, que controla su propia racionalidad".

(60) Aristóteles, *Política*, 1253ª: "La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene habla."

(61) Incluso es inadmisible una ética de la autonomía desde la perspectiva aristo-

trario, de ello sólo resulta un proyecto procedimental de la convivencia, pues la única manera de asegurar la autonomía individual y la colectiva es, según Habermas, una concepción procedimental del derecho basada en el proceso democrático; ésta, a su vez, asegura una "comprensión democrática de la realización de los derechos fundamentales" (62).

§24. Disipados los humos, Aristóteles no es positivista y Habermas no es aristotélico.

---

télica y tomista de la ley natural, según muestra –contra algunas interpretaciones neoescolásticas deformadoras– Rhonheimer, *Natural law and practical reason*, cit., págs. 179 y sigs.

(62) Habermas, "La lucha por el reconocimiento en el Estado de derecho", cit., págs. 197-198.